

<https://helda.helsinki.fi>

Kirkon missio ja Intia : esimerkkinä katoliset sannyasit

Komulainen, Jyri

Kirkon tutkimuskeskus

2020

Komulainen , J 2020 , Kirkon missio ja Intia : esimerkkinä katoliset sannyasit . julkaisussa
M-A Auvinen & J Komulainen (toim) , Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan . Kirkon
tutkimuskeskuksen julkaisuja , Nro 133 , Kirkon tutkimuskeskus , Tampere , Sivut 247-270 .

<http://hdl.handle.net/10138/326209>

unspecified

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

13 KIRKON MISSIO JA INTIA: ESIMERKKINÄ KATOLISET SANNYASIT

Jyri Komulainen

13.1 Intian teologinen merkitys

Kristilliseen uskoon on aina kuulunut tietty väliaikaisuuden ja muukalaisuuden tunne. Heprealaiskirje (13:14) valoi ensimmäisiin kristittyihin eskatologista odotusta seuraavin sanoin: ”Eihän meillä täällä ole pysyvää kaupunkia, vaan me odotamme ikävöiden sitä kaupunkia, joka tulee.” Varhaiskristillinen Kirje Diognetokselle (5:5) johti tästä kaipuusta ajatuksen siitä, miten kristityt voivat matkalaisina sopeutua jokaiseen maahan eivätkä ole yhteen paikkaan sidottuja, vaikka olisivatkin siellä kotonansa: ”He asuvat kukin omassa maassaan, mutta muukalaisina. [...] Jokainen vieras maa on heidän isänmaansa, mutta jokainen isänmaa on heille vieras.”

Kristityt ovat liikkeellä kohti eskatologista päämäärää – mutta toisaalta kunnon matkalaisten lailla pystyvät majoittumaan matkan varrella paikkaan kuin paikkaan. Yksi konkreettinen osoitus liikkeellä olemisen dynamiikasta on niinkin tuttu asia kuin pyrkimys kääntää Raamatun tekstit paikallisille kielille. Vaikka nykypäivänä pyhien tekstien kääntäminen vaikuttaa itsestään selvältä, sitä se ei uskontohistorian valossa ole.

Esimerkiksi islamin ja brahmanistisen hindulaisuuden piirissä on ajateltu, että pyhiä kirjoituksia tulee välittää eteenpäin niiden alkuperäisellä kielellä. Siksi käännökset eivät ole mahdollisia. Klassinen arabia ja sanskrit ovat normatiivisia ilmoituksen kieliä, joten kaikenlaiset kontekstisidonnaiset tulkinnat uskonnon ytimestä ovat lopultakin kyseenalaisia. Näin ymmärrettyinä

uskonnon tulee taipua kohti alkuperäistä ilmoitusta, joka ankkurin lailla pitää tradition tukevasti paikallaan.¹

Toisin on kristinuskon laita. Siinä ajatellaan, että pyhät kirjoitukset ovat käännettävissä. Mikään kieli ole toista pyhempi, vaan kaikki kielet ovat yhä arvokkaita. Niinpä eskatologisessa visiossa ”kaikki kansojen kalleudet ja iha-nuudet” tuodaan uuteen Jerusalemiin (Ilm. 21:26). Tätä korostaa se, että jo evankeliumit itsessään ovat käännöksiä: arameaa puhuneen Jeesuksen puheet ovat säilyneet vain kreikankielisinä versiona.

Eurooppa-keskeisen kristikunnan muuttuminen globaaliksi paikalliskirkkojen verkostoksi vaatii oivaltamaan kristinuskoon kuuluvan kääntämisen periaatteen entistäkin selvemmin. Kristinuskko saa uudenlaisia ilmaisuja uusissa kulttuureissa, ja myös teologian alalla tapahtuu uusia innovaatioita maantieteellisten sijaintien vaihtuessa.

Globaalin kristinuskon moninaisuutta tutkittaessa Intia on yksi inspiroivimmista paikoista, johon katse kannattaa suunnata. Maa on kielellisesti, kulttuurisesti ja myös uskonnollisesti poikkeuksellisen monimuotoinen. Toisaalta maassa on valtauskontona hindulaisuus, jonka myös kristillinen teologia joutuu ottamaan huomioon keskeisenä osana toimintaympäristöä. Robin Boyd onkin verrannut hindulaisuuden kohtaamista vastaavan mittaluokan haasteeksi kristilliselle missiolle kuin hellenismien kohtaamista antiikin aikana.²

Nostan seuraavassa esille sellaisia missiologisia eksperimenttejä, jotka ovat syntyneet avoimessa vuoropuhelussa hindulaisen tradition kanssa. Ennen varsinaisiin esimerkkeihin menemistä on pohdittava hindulaisuuden rajaamiseen liittyviä ongelmia, jotka lukijan on syytä pitää mielessä. On nimittäin poliittisesti ja akateemisesti kiistanalaista, kuka määrittellään hinduksi ja mihin käsitteellä edes viitataan.

Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että hindulaisuus syntyi eräänlaiseksi saateenvarjokäsitteeksi, jonka avulla ulkopuoliset yrittävät kategorisoida Intian uskonnot. Käsite sulkeekin sisäänsä kaiken sellaisen intialaisen uskonnollisuuden, jota ei luokitella miksiäkään muuksi uskontoperinteeksi. Hindulaisuudella ei ole yhtä oppia, yhtä pyhää kirjaa, yhtä pyhää kaupunkia eikä yhtä johtohahmoa, joka voisi puhua hindulaisuuden nimissä. Akateemisessa

1 Luonnollisesti tällainen teologinen periaatteellisuus ei ole toteutunut todellisessa elämässä: esimerkiksi islamin piirissä vallitsee merkittävä alueellisten eroavaisuuksien kirjo, ulottuvathan islamin historialliset valta-alueet aina Marokosta Indonesiaan asti. Myös hindulaisuuden piirissä erilaiset kansankieliset palvonnalliset liikkeet ovat haastaneet sanskritin perinteisen ylivallan.

2 Boyd 1974, 1–2.

keskustelussa onkin vakavasti pohdittu, olisiko parempi käyttää monikkoa ja puhua ”hindulaisuuksista”.

Toiseksi hindulaisuuden määritelmä on modernissa Intiassa poliittinen kysymys. Taustalla on hindunationalistien pyrkimys kuvata hindut yhtenäisenä rintamana ja uskonnollisena enemmistönä. Uskontojen tilastoinnissa on kuitenkin monia ongelmia: esimerkiksi kastittomat dalitit lasketaan hinduiksi, vaikka he eivät itse sellaisia kokisi olevansa.³

Edellä mainitut käsitteelliset rajaukset huomioiden keskityn pohdinnoisani siihen, miten kristityt ovat tulkinneet kristinuskoa suhteessa hindulaisiin traditioihin, jotta kristinuskosta voisi tulla aidosti intialaista. Lukijan on silti hyvä tietää, että vaikutteita on virrannut myös toiseen suuntaan, sillä kristinuskko on inspiroinut hindulaisuuden uudistamispyrkimyksiä modernilla ajalla. Käytännössä kaikki merkittävimmät uushindulaiset vaikuttajat ovat tavalla tai toisella ottaneet kantaa kristinuskon keskeisimpiin oppeihin. Useimmissa tapauksissa Jeesuksen hahmo on ollut uskonnollinen esikuva – mutta sellaisena versiona, joka tietoisesti on irrotettu siitä kolonialistisesta kehyksestä, johon länsimainen imperialismi Jeesuksen asetti.⁴

13.2 Teologiaa sairaminkeltaisessa kaavussa

Nykyinen maailmanaika vaatii uudenlaista dialogitietoisuutta kaikelta teologialta. Erityisesti aasialainen teologia voi olla opiksi tässä suhteessa. Katolinen Aasian piispaainkokousten liitto (*Federation of Asian Bishops' Conferences*) on esittänyt, että kirkon on käytävä kolmenlaista vuoropuhelua maailman väkirikkaimmassa maanosassa: Aasian köyhien kanssa (vapautus), Aasian kulttuurien kanssa (inkulturaatio) ja Aasian uskontojen kanssa (uskontodialogi).⁵

Nämä kaikki ulottuvuudet ovat läsnä myös Intian kirkkojen elämässä. Oman lisähaasteensa intialaisille kirkkoille tuo ainutlaatuinen sosiaalinen hierarkia, joka tunnetaan kastijärjestelmänä ja jonka varjopuolet johtavat yhä tänä päivänä massiivisiin ihmisoikeusloukkauksiin. Intialaisen hierarkian huipulla on jo vuosituhsien ajan ollut brahmana-luokka, jonka pyhä kieli on sanskrit ja joiden Vedoihin pohjautuva rituaalinen uskonto on hindutraditioiden ytimessä.

3 Ks. esim. Ilaiah 1996.

4 Ks. Samartha 1974; Thomas 1976.

5 Phan 2017, 137.

Kun katsotaan intialaisen teologian historiaa, jo varhaisimmat pyrkimykset teologian ja liturgian kotoperäistämiseksi kohdistuivat brahmanoiden yläkastiseen kulttuuriin. Italialainen jesuiitta Roberto De Nobili (1577–1656) muistetaan ennakkoluulottomana lähetystyöntekijänä, joka halusi kehittää intialaisen kulttuurin mukaisen muodon kristilliselle uskolle. Etelä-Intian Maduraissa toiminut De Nobili opiskeli sanskritin kieltä ja hyödynsi kristillisiä opetustekstejä laatiessaan perinteisiä intialaisia kirjallisia muotoja, jotka heijastelivat brahmanistisen eliitin tapaa välittää traditiota. De Nobili pukeutui askeettien sahraminkeittaiseen kaapuun ja omaksui näin pyhän miehen (*sannyasi*) elämänmallin. Hän pyrki tällä tavalla osoittamaan Intian uskonnolliselle eliitille, että kristinusko ei ole vain alemmille kasteille sopiva uskonto. Michael Barnesin sanoin De Nobili ”näki, että ilman hänen henkilökohtaisen elämänsä mukautumista niihin ihanteisiin ja hengellisiin arvoihin, joita intialaiselta pyhältä mieheltä odotetaan, hänen sanomansa mukautuminen ei olisi riittävää”.⁶

Keskittyminen sanskritinkieliseen kulttuuriin oli ymmärrettävä ratkaisu ottaen huomioon sen, että sanskrit on dominoinut intialaista kulttuuria vuosituhansien ajan. Kielellä on laadittu valtava määrä filosofista ja rituaalista materiaalia, jonka kanssa kristillisen uskon on välttämättä käytävä vuoropuhelua, jos se haluaa kohdata hindulaisen tradition kaikessa elinvoimaisuudessaan. De Nobili pyrki antamaan katoliselle uskolle sellaisen asun, joka oli hänen arvionsa mukaan välttämätön uskonnollisen eliitin saavuttamiseksi – vain sitä kautta Intia voisi kääntyä kristinuskoon.

Toisaalta De Nobili opiskeli myös telugun ja tamilin kieliä, eli hän antoi missiossaan merkityksen myös kansan käyttämille kielille. Erityisen huomionarvoista on, että vaikka hänen omaksumansa sahraminvärinen kaapu asetti hänet korkeaan asemaan, niin tämä tapahtui kuitenkin sellaisessa symbolisessa muodossa, joka oli tunnistettava ja tuttu tavalliselle kansalle.

Mutta mihin viittaa *sannyasi* ja mitä symboloi sahraminvärinen kaapu? Ehkä yksinkertaisesti voi todeta, että kyseessä on intialainen instituutio *par excellence*.⁷ Sanskritin sana *sannyasi* viittaa henkilöön, joka on omaksunut brahmanistisen elämänvaihefilosofian mukaisen viimeisen vaiheen: siinä eletään selibaatissa, jätetään taakse maalliset sitoumukset ja etsitään lopullista vapautusta (*moksa*).

6 Barnes 2002, 143–148.

7 Ks. esim. Hartsuiker 2014.

Intian lukuisilla pyhiinvaelluspaikoilla voi kohdata pyhiä miehiä, jotka elävät kerjäämällä ja vaeltavat paikasta toiseen. Toisaalta osa askeeteista asuu yhteisöissä ja jotkut erakkomajoissa maailmasta vetäytyneinä. Sadhut, kuten heitä kansanomaisesti kutsutaan, jakaantuvat erilaisiin koulukuntiin. Olennaisinta on ymmärtää sannyasi-instituution olevan hyvin vanhaa eteläaasialaista uskonnollista perinnettä, jonka yksi kehityslinja on buddhalainen luostarijärjestelmä. Buddhalaiset munkit pukeutuvatkin monissa maissa saharaminväriseen viittaan, mikä muistuttaa uskonnon intialaisesta alkuperästä.

Vaikka sannyasin rooli on vakiintunut Intian uskonnollisessa historiassa, instituution sosiaalinen rooli on ambivalentti – onhan uskonnolliselle etsinnälle täydellisesti omistautuvien takkutukkaisten ja vapaana kulkevien pyhien miesten olemus jo ulkoiselta habitukseltaan hyvin anarkistinen. Tässä mielessä he muistuttavat Shiva-jumalaa, jonka olemus on paradoksaalinen ja jumalallinen rooli arvaamaton. Shiva on elämän ylläpitäjä, mutta myös tuhoaja. Sannyasi-instituutio onkin jännitteessä brahmanistisen kulttuurin kanssa sikäli, että maailmasta luopumiseen kuuluu myös rituaalien hylkääminen. Itse asiassa maailmasta luopuneen viitan väri kuvaa uhriltulta, joka ei sadhun kohdalla enää ole ulkoinen vaan sisäistetty.⁸

Voidaan väittää, että Intian uskontohistoriassa esiintyy kaksi keskenään ristiriitaista mallia: perheellisen elämänmalli on ollut brahmanistisen kulttuurin kivijalka, vaativathan asianmukaiset kremaatorituaalit miespuolisen jälkeläisen roviota sytyttämään. Toisaalta askeettiset traditiot ovat haastaneet perhekeskeiset perinteet, joissa keskeistä on ollut tämänpuoleisen elämän ritualistinen jatkaminen. Selibaattia harjoittava askeetti hylkää rituaalit ja kanavoi seksuaalisen energiansa voimaksi (*tapas*), jolloin hän on spirituaalisesti maskuliininen ja siksi kykeneväinen transformoimaan maailmaa sekä myös tämän ylittämään.⁹

Kahden uskonnollisen idean välisen jännitteen ratkaisemiseksi hindulaisessa teologiassa kehittyi idea elämänkaaresta, jossa on aikansa niin rituaalien sävyttämälle perhe-elämälle kuin maailmasta luopumiselle. Ensimmäisessä opiskelijan elämänvaiheessa nuori mies elää selibaatissa, jonka jälkeen seuraa perheen perustamisen elämänvaihe. Kolmannessa vaiheessa mies vetäytyy erakoksi lasten vartuttua ja hiusten harmaannuttua. Neljäs sannyasin elämänvaihe merkitsee lopullista luopumista maailmasta ja uskonnollisen vapautuksen tavoittelemista. Tosiasiassa tällainen nelivaiheinen elämänkaari

8 Ks. Michaels 1998, 237–244, 345–357.

9 Ks. Lipner 1999, 53–54.

on vain teoreettinen ihanne: monet Intian miljoonista askeeteista ovat luopuneet maailmasta jo nuorella iällä, ja varsinkin kolmas elämänvaihe on hyvin harvinainen. Joka tapauksessa tällaisen teologisen ideaalin myötä sannyasin elämänmuoto tuli osaksi brahmanistista kulttuuria.

Kun katsoo sannyasi-instituution merkitystä Intian uskontohistoriassa, on ymmärrettävää, miksi Roberto De Nobili tarttui juuri siihen halutessaan antaa kristilliselle missiolleen intialaisen kulttuurin mukaisen asun. Se on brahmanan elämänpolun huipentuma mutta samaan aikaan paradoksaalisesti jättää taakseen ritualistista puhtautta vaalivan systeemin. Vastaavan johtopäätöksen ovat tehneet jotkut muutkin pioneirihenkiset ajattelijat Intian kirkkohistoriassa. Nostan heistä esiin seuraavassa kaksi, joiden elämäntyötä lyhyesti esittelen ja lopuksi myös arvioin.

13.2.1 Brahmana syntymältään, katolinen uskoltaan

Brittiläisen imperialismien aikana Bengali oli monin tavoin merkittävässä asemassa. Ensinnäkin alueen suurin kaupunki Kalkutta oli brittiläisen siirtomaavallan pääkaupunki aina vuoteen 1911 asti. Toiseksi juuri siellä alkoi 1800-luvun alkupuolella uskontohistoriallinen murros, joka tunnetaan ”hindulaisuuden renessanssina”. Kyseinen prosessi johti uushindulaisuuden muotoutumiseen ja vaikutti vahvasti Intian nationalistiseen heräämiseen. Sellaiset hindulaisuuden historian suuret nimet kuin Ram Mohan Roy (1774–1833), Debendranath Tagore (1817–1905), Keshab Chandra Sen (1838–1884), Ramakrishna (1836–1886), Swami Vivekananda (1863–1902), Rabindranath Tagore (1861–1941) ja Sri Aurobindo (1872–1950) olivat kaikki bengaleita.

Bengalista oli kotoisin myös korkea-arvoiseen brahmana-perheeseen syntynyt Bhabanicharan Bandyopadhyay (1861–1907), joka tunnetaan paremmin nimellä Brahmabandhab Upadhyaya.

Bhabani liittyi nuorena reformistiseen Brahma Samaj -järjestykseen, jonka myötä hän ajautui hindureformaattori Keshab Chandra Senin vaikutuspiiriin. Keshab osoitti palvonnallista intohimoa aasialaista Jeesusta kohtaan, minkä myötä hän arvosteli Intiaan tuotua kristinuskkoa eurooppalaisuudesta. Tällaisella kristinuskon kolonialistisen version haastavalla asenneilmastolla oli syvä merkitys Bhabanin myöhempää elämää ajatellen.

Bhabani toimi Brahma Samajin lähetystyöntekijänä Punjabissa, minkä aikana hän lähentyi hiljalleen oikeaoppista kristinuskkoa. Vuonna 1891 hänet kastettiin anglikaanisen kirkon jäseneksi, mutta jo saman vuoden aikana hän liittyi kuitenkin katoliseen kirkkoon. Kirkon vaihtamisen taustalla olivat

Bhabanin ajatukset kristinuskon universaaliudesta ja intialaisesta nationalismista, joiden takia kuuluminen Englannin kirkkoon olisi ollut mahdotonta. Katolinen teologia tarjosi myös paremmat mahdollisuudet integroida hindulainen tausta uuteen kristilliseen identiteettiin, sillä vanhan katolisen periaatteen mukaan armo ei kumoa luontoa vaan täydellistää sen. Protestanttinen teologia olisi antanut huonommat lähtökohdat Bhabanin teologiselle visiolle, jonka toteuttamiseen hän pian ryhtyi. Bhabani ei silti kokenut olevansa roomalaiskatolinen vaan ilmoitti väestönlaskennassa itsensä ”intialaiskatoliseksi” (*Indian Catholic*).

Bhabanin elämä nationalistina ja katolisena kristittyinä johti moniin käännteisiin ja myös konflikteihin. Hän oli ilmeisen taisteluhaluinen persoona, joka käytti kynää aseenaan perustaen useampiakin bengalin- ja englanninkielisiä lehtiä ajatuksiensa edistämiseen. Hänestä on kirjoitettu erinomainen kriittinen elämäkerta, jossa seikkaperäisen kokonaiskuvan kokoamisen lisäksi analysoidaan hänen teologiaansa.¹⁰ Tässä artikkelissa keskityn jälkimmäiseen – siihen, miten Bhabani halusi antaa kristinuskolle aidosti intialaisen asun. Mainittakoon, että elämäkerrallisessa kronologiassa on havaittavissa tiettyjen hindulaisten ajatuslinjojen vahvistumista sitä enemmän, mitä suurempia pettymyksiä tämä kiivassieluinen bengalilainen koki suhteessa omaan kirkkoonsa!

Olenainen askel Bhabanin pyrkimyksessä elää intialaisena kristittyinä oli hindulaisen askeetin elämänmuodon omaksuminen.¹¹ Joulukuussa 1894 Sophia-lehdessä julkaistiin ilmoitus, jossa Bhabani ilmoitti omaksuvansa kerjäläismunkin elämänmuodon (*bhikshu sanniyasi*) ja ottavansa samalla maan tapojen mukaisesti uuden nimen Upadhyaya Brahmandhu. Uusi nimi koostui hänen mukaansa kahdesta osasta: Ensinnäkin alkuperäisestä sukunimestä siten, että siitä pudotetaan ”ylistettyä” tarkoittava alkuosa pois, koska tämä ei sovi Jeesuksen Kristuksen, ”Surujen Miehen ja Halveksitun Miehen” oppilaalle. Toiseksi ”Jumalan ystävää” tarkoittavan Teofilos-nimen sanskritinkielisestä käännöksestä ”Brahmandhu”, joka taipui myöhemmin bengalinkieliseen muotoon ”Brahmandhab”.

Uuteen elämäntyyliin kuului pukeutuminen sahraminväriseen kaapuun ja kulkeminen paljain jaloin. Tämä aiheutti hämmennystä. Hindujen piirissä epäiltiin ansaa ja kristittyjen parissa heräsi kysymys, oliko Upadhyayan kääntyminen sittenkään aito. Upadhyaya sai kuitenkin vakuutettua katolisen hierarkian motiiviansa vilpittömyydestä ja korostaakseen kristillistä kutsumustaan

10 Lipner 1999.

11 Ks. Lipner 1999, 127–129, 151.

puki kaulalleen ison eebenpuisen ristin. Sannyasin elämäntyyliin kuului vegetaarinen ruokavalio ja eläminen almujen varassa. Tiedetäänpä Upadhyayan myös kurittaneen lihaansa ruoskimalla itseään.

Upadhyaya näki oman kutsumuksensa osana laajempaa kristillistä missiota, jonka Intian katoliset piispat tulisivat hänen unelmassaan organisoimaan: Vaeltavat saarnamiehet kulkisivat ympäri Intiaa ja kumoaisivat teosofien, panteistien sekä muiden teismien vastustajien oppeja julkisissa keskusteluissa. Saarnaajien ulkoinen tyyli olisi sopeutunut intialaiseen kulttuuriin, mikä kumoaisi pinttyneen mielikuvan kristinuskosta epäintialaisena. Konkreettisesti tämä intialaisuus tarkoittaisi pukeutumista sahraminväriseen kaapuun, vegetaarista ruokavaliota ja absolutismia sekä sanskritin perinpohjaista taitamista, koska ”sanskritia tuntematon tuskin pystyy päihittämään hindusaarnaajia”. Upadhyaya pyrki myös perustamaan ashramin, jossa koulutettaisiin vaeltavia saarnaajia samalla kun osa siellä asuvista askeeteista omistautuisi kontemplaatiiviselle elämälle. Olennaisinta olisi, että tällainen instituutio ”toimisi tiukasti hindulaisilla linjoilla ilman minkäänlaista eurooppalaisuuden jälkeä hindukatolisten munkkien elämän mallissa”.¹²

Markkinoidessaan ajatuksiaan katoliselle hierarkialle Upadhyaya viittasi Roberto De Nobilin ja muiden Etelä-Intiassa vaikuttaneiden katolisten isien esimerkkiin. Näin hän alleviivasi, ettei hänen visiossaan ole mitään radikaalisti uutta. Vaikka hän onnistuikin hankkimaan toimilleen piispallisen tuen, hänellä oli kirkon hierarkiassa vastustajia, eivätkä hänen ideansa iskeneet läpi oman aikansa katolisuudessa. Jälkeenpäin arvioiden Upadhyayaa voidaan kuitenkin pitää pioneerinä, jonka ajatukset tulivat hedelmöittämään myöhempiä katolisia pyrkimyksiä kristilliseen ashram-elämään ja inkulturaatioon.¹³

Upadhyaya ajatteli olevansa uskonnoiltaan katolilainen kristitty mutta hindulainen, mitä tulee kulttuuriin. Vuonna 1898 hän kirjoitti olevansa ”syntyjään hindu ja pysyvänsä hinduna kuolemaansa asti, mutta kahdesti-syntyneenä (*dvija*) sakramentaalisen uudelleensyntymisen perusteella katolinen”. Katolisuus merkitsi hänelle osallisuutta ”erehtymättömästä kommuuniosta, joka sulkee sisäänsä kaikki aikakaudet ja kaikki seudut”, joten intialainen nationalismi täydentyi universaalilla visiolla ihmiskunnan yhteydestä.¹⁴

Pintapuolinenkin tutustuminen Upadhyayan kirjoituksiin osoittaa, että hänen käsityksensä hindulaisuudesta seuraili hänen perhetaustaansa

12 Lipner 1999, 206, 210.

13 Lipner & Gispért-Sauch 1991, xlv.

14 Lipner & Gispért-Sauch 1991, 24.

bengalilaisena brahmanana. Vastaavasti hänen ajatuksensa kansallisesta kirkosta ja intialaistetusta kristinuskosta toisinsivat sanskritinkielisen kulttuurin ylivaltaa.

Kaikkein selvimmin Upadhyayan korkeakastinen tausta tulee esille siinä, että hän oli valmis hyväksymään intialaisen kastijärjestelmän osaksi katolista uskoaan. Tämä perustui siihen, että hän ajatteli sen heijastelevan ihmisten luontaista psykologista erilaisuutta. Hän myös ajatteli, että ikaikainen kastiperinne varjेलisi hindulaisen yhteiskunnan yhtenäisyyttä länsimaisen vaikutuksen paineessa. Puhuessaan kastijärjestelmästä Upadhyayan mielessä oli nimenomaan yhteiskunnan jakautuminen Vedojen mukaisesti neljään luokkaan (*varna*), joista ylimpänä on pappissääty (*brahmana*) ja jonka alapuolella ovat sotilaat (*ksatriya*), kauppiaat (*vaishya*) ja työläiset (*shudra*). Sen sijaan näiden jakautuminen myöhemmin historiassa lukuisiin alakasteihin (*jati*) oli Upadhyayan mielestä tradition vääristymistä.¹⁵

Upadhyaya omaksui ajattelussaan katolisen periaatteen, jonka mukaan armo täydellistää luonnon (*gratia perficit naturam*). Armon ja luonnon jatkuvuus tarjosi teologisen perustan, jonka avulla Upadhyaya pyrki perustelemaan kiistanalaisen kastisysteemin: kyse oli luomakunnan järjestyksen mukaisesta yhteiskunnallisesta asiasta, joka voi elää katolisen uskon kanssa rinnakkain. Kirkon usko muodosti ikään kuin toisen kerroksen luonnollisten sosiaalisten rakenteiden päälle.

On ilmeistä, että Upadhyaya seuraili ajattelunsa perusrakenteissa tuon ajan katolisuudessa normatiivisen aseman saanutta tomistista teologiaa, joka perustui Tuomas Akvinolaisen pyrkimykselle sovittaa harmonisesti yhteen Aristoteleen filosofian järjen totuudet ja Jumalan ilmoitukseen perustuvat uskon totuudet. Upadhyayan omaperäinen idea oli soveltaa tätä harmonisoinnin menetelmää rohkeasti intialaisen kontekstin puitteissa: Intiassa hindulainen teismi korvaa kreikkalaisen filosofian, joten hindulaisuus voi toimia askelkivenä katoliseen uskoon. Varhaisemmassa vaiheessa Upadhyaya näki Vedojen, Intian vanhimpien tekstien, edustavan luonnollisen jumalatunteuksen huipentumaa, jonka Kristuksen uskonto sitten täydellistää yliluonnollisilla teologisilla totuuksilla. Myöhempi uskonnollinen kehitys kuitenkin turmeli hänen mukaansa alkuperäisen hindulaisuuden, johon omaksuttiin jälleensyntymisopin ja polyteismin kaltaisia virheellisiä ajatuksia.

Vuoden 1897 tietämillä Upadhyaya muutti painopistettään ja alkoi rakentaa katolista teologiaa historiallisesti myöhäisemmän Vedanta-perinteen

15 Lipner 1999, 228–254.

vara. Yksi syy tähän lieene ollut se, että Amerikan missioltaan sankarina palannut Swami Vivekananda korosti omassa nationalistisessä hindulaisuuden tulkinnassaan nimenomaan *advaita vedanta* -filosofiaa. Upadhyaya lieene myös ajatellut, että hänen pitää teologisessa projektissaan tarttua kaikista sofistikoituneimpaan ja haastavimpaan hindulaisen filosofian muotoon. Tämän hän uskoi löytyvän Shankaran (788–820 jKr) opetuksista, jotka korostivat todellisuuden perimmäistä ei-kakseutta (*advaita*): näin tulkitun Upanisadien vision mukaan yksilön Itse (*atman*) on identtinen Absoluutin (*brahman*) kanssa, joten Jumalan ja palvojan välillä ei ole erillisyyttä.¹⁶

Upadhyaya tarttui tapansa mukaisesti toimeen ja kirjoitti lukuisia artikkeleita, joissa hän esitti oman katolisen tulkintansa advaitasta. Hänen periaatteensa oli, että vaikka katolisen uskon *substanssi* pysyy samana, sen *muoto* vaihtelee kulttuurista toiseen. Koska Intiassa on vertaansa vailla oleva filosofinen järjestelmä – korkeampi kuin Aristoteleen filosofia, vaikkakaan ei täydellinen –, juuri tämä on otettava katolisen uskon palvelukseen ja kehitettävä näin Intialle ymmärrettävä katolisen uskon ilmaus.

Nationalistisesta vimmastaan ja radikaalista mielenlaadustaan huolimatta Upadhyaya päätyi kirjoittamaan varsin perinteistä tomistista teologiaa, vaikkakin täysin uudessa intialaisessa asussa. Katolinen usko saa täydellistää Shankaran filosofiset oivallukset. Julius Lipnerin mukaan tämä merkitsee, että Upadhyayan teologiassa ”ilmoitustotuudet olemassa olevina länsimaiskatolisina muotoiluina yksinkertaisesti lisätään vastaanottavaan järjestelmään, joka on tällöin jo tulkittu piilo-tomistiseksi”.¹⁷

Olisi kenties kohtuutonta odottaa Upadhyayalta tämän päivän postkolonialistista missiologista otetta, jossa kristillistä evankeliumia ei ainoastaan siirretä uuteen kulttuuriseen kontekstiin vaan jossa myös sen sisältö saa transformoitua uudennaiseksi. Ajatus siitä, että Shankara voisi tarjota Aristoteles-ta soveltuvamman perustan katolisen uskonopin rakentamiselle, oli omana aikanaan innovatiivinen ja radikaali.

Omalla tavallaan rohkeana avauksena voi pitää myös pyrkimystä integroida intialainen kastisysteemi osaksi kristillistä maailmankatsomusta. Kastittomien moderni kansalaisoikeuskamppailu on kuitenkin muuttanut näkökulman, eikä nykylukija voi muuta kuin hämmästellä Upadhyayan teologian konservatiivisuutta, mitä tulee evankeliumin sosiaalisesti mullistavaan voimaan. Upadhyaya osoitti epäilemättä sosiaalisenkin uudistajan

16 Ks. esim. Varma 2018.

17 Lipner 1999, 196.

otteita – perustihan hän koulun ja turvapaikan puutteenalaisille –, mutta hänen halunsa hyväksyä kastisysteemi osaksi hindu-katolista uskonkäsitystä on nykyisestä näkökulmasta katsoen räikeässä ristiriidassa kristinuskon tasa-arvoisen eetoksen kanssa.

Vaikka Upadhyaya päätyi ajatuskulkuihin, jotka jälkikäteen arvioituina jäivät vakavasti puolitiehen, radikalismi oli leimallinen piirre hänen elämässään. Tämä tuli erityisesti esiin hänen viimeisinä elinvuosinaan, jolloin vaikeudet katolisen kirkon kanssa kärjistyivät.

Lipner kiinnittää elämänkerrassaan huomion siihen, miten Upadhyayan kirjoitukset englanniksi ja bengaliksi alkoivat kulkea eri suuntiin siten, että ensin mainitut painottuivat kristinuskoon mutta jälkimmäisissä vahvistui hindulaisuutta korostava nationalismi. Erityisesti Englannin matkan (1902–1903) jälkeen lähdemateriaalin pohjalta hahmottuu kaksi Upadhyayaa: hindu-katolinen reformaattori ja alati militantimpi hindu-nationalisti, joista jälkimmäinen alkaa Bengalin julkisessa elämässä peittää alleen ensimmäistä.¹⁸

Radikaloituva toiminta sai aikaan joukon kohuja, joista yksi liittyi siihen, että Upadhyayan perustamassa koulussa järjestettiin Sarasvati-jumalattarelle omistettu juhla rituaaleineen. Toinen liittyi siihen, että Upadhyaya antoi julkisessa luennossaan Krishnalle roolin moraalisenä esikuvana ja jopa jumalallisena avatarana, vaikkakin Kristukseen nähden alempana.

Jonkinlainen huipentuma Upadhyayan ristiriitaiselle elämälle oli hänen kuolemansa ja sitä edeltäneet tapahtumat. Elokuussa 1907 Upadhyaya otti merkittävän askeleen ja kävi läpi hindulaisen *prayascitta*-seremonian, jollainen suoritetaan rikkomusten sovittamiseksi. Tämä herättää kysymyksen, palasiko Upadhyaya elämänsä loppuvaiheessa hindulaisuuteen ja ennen muuta merkittävä rituaali kristinuskosta luopumista, kuten jotkut asian tulkitsivat. Lipner päätyy siihen, että kyseessä ei ollut katolisen uskon hylkääminen vaan ensi sijassa sosiaalisen yhteyden palauttaminen hindu-yhteisöön.¹⁹ Aikanaan asia ymmärrettiin kuitenkin toisin, varsinkin kun Upadhyaya alkoi ottaa etäisyyttä kirkkonsa jumalanpalveluselämään ja harjoittaa kristinuskiaan privaalisti.

Hindulaisen puhdistusrituaalin läpikäyminen selittyy mitä ilmeisimmin Upadhyayan nationalismista ja siitä, että hän halusi omaksua ”profeettallisen brahmanan” julkisen roolin. Tämä vaati julkista sovintoa hinduyhteisön kanssa, mikä tapahtuikin muodollisesti. Syksyllä 1907 joutuessaan nationalistisesta aktivismista oikeuden eteen Upadhyaya saapui paikalle yksinkertaisessa

18 Ks. Lipner 1999, 298–299, 344.

19 Lipner 1999, 377–378, 385.

valkoisessa swadeshi-asusteessa, koska hän ei halunnut sannyasin kaavun tuomia erioikeuksia. Hän myös kantoi oikeuden edessä korkean kastinsa symbolina pyhää lankaa.

Oikeusprosessin aikana Upadhyaya kohtasi vakavia terveysongelmia, jotka johtivat rajuun jäykkäkouristuskohdaukseen. Sairaus riisti Upadhyayan hengen vain 46-vuotiaana. Hänen kerrotaan huutaneen tuskissaan ”Thakur”, mikä tarkoittaa bengaliksi Herraa ja jolla hänen tiedetään aikaisemmin kutsuneen Kristusta. Kuolemaa seurasi erikoinen jälkinäytös, kun hänen hinduystävänsä kieltäytyivät luovuttamasta ruumista paikalle saapuneelle katoliselle papille ja kantoivat sen kulkueena polttopaikalle. Näin hindukatolisen aktivistin maalliset jäännökset poltettiin hindulaisessa seremoniassa, jota seurasi viitisen tuhatta henkeä. Liekit Nielivät lopulta miehen, joka oli valinnut kristillisen uskonsa ilmaisuksi sisäistä tulta symboloineen sahra-minvärisen kaavun.

13.2.2 Dialogi sydämen luolassa

Ranskalainen Henri Le Saux (1910–1973) oli yksi niistä, jotka vastasivat Brahmabandhab Upadhyayan kutsuun, että kirkko hylkäisi läntisen ilmiänsä ja tulisi aidosti intialaiseksi omaksumalla askeettisen elämänmuodon.²⁰ Le Saux oli hyvin tuottelias. Useiden kirjojen lisäksi hän jätti jälkeensä hengellisen päiväkirjan sekä suuren määrän kirjeitä, joiden perusteella James Stuart on kirjoittanut seikkaperäisen elämäkerran.²¹

Le Saux asettui nuorella iällä Kergonanin benediktiiniluostariin, joka sijaitsee hänen kotiseudullaan Bretagnessa. Jo luostariuransa varhaisvaiheessa 1930-luvun alussa hän koki voimakkaana Intian kutsun, mikä johti moniin epäonnistuneisiin yrityksiin jättää Eurooppa taakse ja päästä muuttamaan Aasiaan. Viimein yksi hänen kirjeistään päätyi Tiruchirappallin piispan kautta Intiassa asuvalle ranskalaiselle benediktiinisälle Jules Monchanille (1895–1957), joka koki Le Saux’n kirjeen vastauksena rukouksiinsa. Toukokuussa 1947 päivätyssä kirjeessään Le Saux anoi nimittäin lupaa ”asettua jonnekin Tiruchin lähistölle, eläen erakkomajassa, jossa voisi elää kontemplatiivista elämää varhaisen kristillisen munkkiuden absoluuttisessa yksinkertaisuudessa

20 Lipner 1999, 205; Trapnell 2006, 196; Hackbarth-Johnson 2016.

21 Stuart 1995.

ja samaan aikaan sopeutuen intialaisiin *sannyasa*-perinteisiin niin läheisesti kuin mahdollista”.²²

Mahdollisuuksien avauduttua kuin sattuman kautta Le Saux matkusti Etelä-Intiaan vuonna 1948 eikä enää koskaan poistunut niemimaalta. Perillä hän alkoi välittömästi perehtyä paikallisiin olosuhteisiin suunnitelmanaan perustaa intialaista elämänmuotoa noudatteleva luostari yhdessä Monchaninin kanssa.

Osana Intiaan tutustumista Le Saux halusi sukeltaa hindulaisuuteen, mikä johti hänet kuuluisan eteläintialaisen pyhimyksen Ramana Maharishin (1879–1950) ashramiin Tiruvannamalaihin. Maharishi opetti *advaita vedanta* -filosofiaa: hänen keskeinen kysymyksensä koski perimmäistä Itseä – ”Kuka minä olen?” – ja hän otti oppilaitaan vastaan pääasiassa hiljaisuuden vallitessa, koska perimmäinen mysteeri ylittää kaikki inhimilliset sanat.²³ Ramana Maharishin kohtaaminen ravisutti Le Saux’n maailmaa perin pohjin:

*Ennen kuin mieleni pystyi havaitsemaan, mitä oli tapahtunut, ja vielä vähemmän ilmaisemaan sitä, jokin minussa sanoja syvemmällä oli havainnut tämän Tietäjän näkymättömän sädekehän. Tuntemattomat soinnut heräsivät sydämessäni. [...] Oman aikakauteni Arunachalan Tietäjässä tunnistin ikuisen Intian ainutlaatuisen Tietäjän, hänen tietäjiensä, hänen askeettiensa, hänen näkijöittensä katkeamattoman ketjun; oli kuin Intian perimmäinen sielu olisi tunkeutunut oman sieluni syvyyksiin ja käynyt mysteerisen keskustelun sen kanssa. Se oli kutsu, joka tunkeutui kaiken lävitse, repi sen palasiksi ja avasi suunnattoman syvyyden.*²⁴

Ajatus katolisen ashramin perustamisesta toteutui vuonna 1949. Tuolloin Le Saux ja Monchanin perustivat paikallisen piispan luvalla Tamil Nadun maaseudulle luostarin, joka oli omistettu Pyhälle Kolminaisuudelle ja jonka nimi kuului sanskritiksi Saccidananda Ashram. Paikka tosin tunnetaan paremmin nimellä Shantivanam, mikä tarkoittaa ”Rauhan metsää”. Luostarin kappeli rakennettiin eteläintialaisen temppeliarkkitehtuurin ehdoilla, ja siinä vietettävään liturgiaan sisällytettiin hindulaisuudesta lainattuja muotoja, kuten ehtoollisaineille tehtävä lamppurituaali (*arati*).

Benediktiini-isien kaikinpuolisesta pyrkimyksestä intialaisen kulttuurin omaksumiseen todistaa paitsi pukeutuminen sahraminväriseen kaapuun myös

22 Stuart 1995, 12.

23 Ks. Osborne 2015.

24 Abhishiktananda 1997, 9.

se, että molemmat ottivat itselleen sanskritinkielisen nimen: Jules Monchanista tuli Swami Parama Arubi Ananda eli ”Korkeimman Muotoa Vailla Olevan Autuus” ja Henri Le Saux’sta Swami Abhishiktananda, mikä tarkoittaa ”Voidellun Herran [Messiaan] Autuus”. Monchaniniin viitataan yhä hänen ranskalaisella nimellään, mutta Swami Abhishiktananda on nimi, jolla Le Saux jäi historian kirjoihin.

Ashram osoittautui vaativaksi hankkeeksi. Erityisesti luostarin perustajaisia masensi se, miten vaikeaa oli löytää intialaisia noviiseja luostariin. Tilannetta vaikeutti, että Monchaninin ja Abhishiktanandan temperamentit paljastuivat hyvin erilaisiksi ja heidän välinsä alkoivat hiljalleen kiristyä.

Abhishiktanandan ajatukset alkoivat kohdistua yhä enemmän erakkomajan rauhaan kuin luostarin pyörittämiseen. Jo luostarin perustamisen aikoihin hän olisi halunnut omistaa osan ajastaan yksinäiselle mietiskelylle Arunachala-vuoren luolissa. Tiruvannamalaissa kohoava pyhä vuori on vetänyt ammoisista ajoista askeetteja puoleensa ja myös Ramana Maharishi vietti vuosia sen luolien kätköissä ennen kuin aloitti julkisen toimintansa.

Shantivanamin historia piirtyy pelkäksi selviytymiseksi aina vuoteen 1968 asti, jolloin ashramin johtoon saapui englantilainen benediktiin Bede Griffiths (1906–1993). Hän oli ollut mukana luostarin alkuvaiheissa mutta siirtynyt perustamaan toista ashramia Keralaan. Aika oli kypsä uudelle alulle: Monchanin oli ollut jo vuosikymmenen ajan kuollut ja Abhishiktanandan mieli kiinnittynyt Himalajalle, jonka kutsun hän oli kuullut ja jonne hän oli rakennuttanut itselleen pienen erakkomajan. Näin loppui Abhishiktanandan ja yhä tänä päivänä toimivan Shantivanamin yhteinen tarina.

Abhishiktanandan matka hindulaisuuteen syveni Intiassa vietettyjen vuosien myötä, mutta jo alusta asti hänen päämääränään oli juurruttaa katolinen usko Intiaan pintapuolista kontekstualisaatiota syvemmälle. Abhishiktanadan sanoin Shantivanamin tarkoitus ei ollut vain ”läntisen munkkiuden ’sopeuttaminen’ enemmän tai vähemmän pakotetusti intialaiseen kontekstiin vaan kyseessä ei ollut mitään sen vähempää kuin ikaikaisten intialaisen *sannyasa*-mallin omaksuminen kirkkoon”.²⁵

Abhishiktanandan keskeinen ajatus oli, että kristinuskon on asettauduttava syvälliseen dialogiin Intian kanssa. Kristityt voivat etsiä Upanisadeista ja Bhagavadgitasta ”ennalta-aavistuksia” Kristuksen mysteeristä, mutta samalla

25 Stuart 1995, 39.

he kohtaavat myös Intian kutsun sisäisyyteen. Tässä on mysteeri, jonka Pyhä Henki on uskonut Intian tietäjille.²⁶

Konkreettinen osoitus avoimuudesta Intialle oli se, miten Abhishiktananda etsi itselleen tietoisesti hindugurun – hänen ensimmäinen gurunsa Ramana Maharishi kun oli kuollut pian heidän kohtaamisensa jälkeen. Uusi guru oli eteläintialainen Gnanananda, joka opetti Ramana Maharishin lailla *advaita vedanta* -filosofiaa ja joka kuoli 1974. Gnananandan syntymävuosi on tuntematon – väitetään jopa, että hän olisi ollut kuollessaan 250-vuotias!

Kokemuksistaan Abhishiktananda kirjoitti kirjan nimeltä *A Sage from the East: Sri Gnanananda*. Sen ranskankielinen alkuperäisversio julkaistiin vasta vuonna 1970, vaikka kirjan tapahtumat sijoittuvat jo 1950-luvun lopulle. Kerrontatyyli häivyttää Abhishiktanandan oman persoonan taka-alalle käyttämällä kolmatta persoonaa ja kuvaamalla Vanya-nimisen etsijän tarinaa. Aihe oli kieltämättä sensitiivinen, sillä kirja kuvaa sitä, miten katolinen munkki löytää itselleen hindulaisen gurun. Jules Monchanin ei voinut hyväksyä Abhishiktanandan ratkaisua, mikä oli yksi merkki siitä, miten etäällä miehet lopultakin teologisesti toisistaan olivat. Abhishiktananda totesi kuitenkin oman kokemuksena perusteella, että ”kuinka mysteeristä onkaan, että Kristus voi ottaa kristittyä varten shaiva-gurun muodon”.²⁷

Pyrkimys vastata Intian kutsuun asettumalla hindugurun jalkojen juureen on yhteydessä Abhishiktanandan näkemykseen, jonka mukaan kirkon lähetystyössä ei kyse ole kristittyjen määrällisestä lisäämisestä. Mission tarkoitus on ennemmin se, että itse kukin voisi herätä siihen Läsnäoloon, joka jo on siinä tilanteessa, missä kukin löytää itsensä. Havahtuminen hengen syvyydessä Absoluutin, Brahmanin olemiseen on Abhishiktanandan mukaan juuri sitä uskoa, joka ei tarvitse rinnalleen tekoja ja josta Paavali, Augustinus ja Luther puhuivat.²⁸

Intialla on näin ymmärretyssä missiossa keskeinen rooli, sillä kristityn mietiskelijän tulee tutkia intialaisia intuitioita, sitä ”syvää vaistoa *Tuolle puolen*, missä Jumala on ja minkä vain hiljaisuus voi saavuttaa”.²⁹ Abhishiktanandan mukaan ”mikään muu maa ei ole ollut niin intensiivisesti tietoinen Läsnäolosta kuin Intia – erityisen aktiivisesta Läsnäolosta, jumalallisen Shaktin koko maailmasta, jostain, joka on samankaltainen kuin perinteisen

26 Stuart 1995, 228, 236–237.

27 Stuart 1995, 89.

28 Stuart 1995, 239, 253–254.

29 Stuart 1995, 277.

juutalaisuuden *shekinah*”.³⁰ Tullakseen aidosti katoliseksi kristinuskon pitää integroida itseensä tämä kokemus.³¹

Teologisesti katsoen Abhishikthanandan ajatukset taipuivat kohti sellaista kosmista kristologiaa, jonka mukaan Kristus on jo läsnä kaikessa todellisuudessa ja siten myös Intiassa. Tästä käsin Intian henkiset aarteet paljastuvat Kristuksen omaisuudeksi. Suurin näistä aarteista Abhishikthanandan silmissä oli *sannyasa*, sisäisyydelle omistautuneiden askeettien polku. Intia tarvitsee kristittyjä munkkeja, jotka ”kokoavat sen OM-tavun, joka pulppuaa Ganges-virrasta ja kaikuu vuorten rinteiltä, [...] jotka kokoavat sen ja laulavat sitä Kristuksen nimessä Hengen kautta Kirkossa”.³²

Hindulaisuuden ja kristinuskon dialogi tapahtuu pohjimmiltaan sydämen luolassa, mihin Abhishikthanandan kirjan *Hindu-Christian Meeting Point Within the Cave of the Heart* (1969) nimi viittaa. Tämän vuoropuhelun eksistentiaalisesti vaativa luonne paljastuu Abhishikthanandan henkilökoh-
taisimmista teksteistä. Niistä käy ilmi, miten pyrkimykset kahden opillisella tasolla radikaalisti erilaisen tradition sovittamiseksi johtivat rajuihin sisäisiin kamppailuihin. Abhishikthanandan ajattelun keskuksessa oli lopultakin kokemus, millä on dramaattiset seuraukset:

*Kristus, jonka esitän, on yksinkertaisesti minun (jokaisen) syvän sydämen MINÄ OLEN, joka voi näyttää itsensä tanssivassa Shivassa tai rakastavaisessa Krishnassa. Ja valtakunta on juuri tässä Graalin maljan ”sisäpuolen” löytämisessä. Herääminen on täydellinen räjähdys. Yksikään Kirkko ei tunnista Kristustaan tai itseään jälkeen päin.*³³

Abhishikthananda meni syvemmälle hindulaiseen kokemusmaailmaan ja myös reflektoi tätä kohtaamistaan sydämen luolassa terävämmin kuin kukaan muu teologi. Hänen ainutlaatuisen perintönsä arvioimiseksi yhden huomionarvoisimmista puheenvuoroista käytti hänen ystävänsä, katalonialais-intialainen Raimon Panikkar (1918–2010), joka tunnetaan itsekin hindu-kristillisen dialogin teologisena pioneerina. Panikkar oli Abhishikthanandan mukaan harvoja

30 Abhishikthananda 1974, 55.

31 Hackbarth-Johnson 2016, 18–19.

32 Abhishikthananda 1974, 162, 165.

33 Stuart 1995, 311.

teologeja, jotka ymmärsivät, että ”Välimeren seemiläis-kreikkalaisen lisäksi on olemassa myös muita kulttuuris-uskonnollisia universumeja”.³⁴

Vuosikymmen Abhishikthanandan kuoleman jälkeen Panikkar julkaisi tälle kirjoittamansa postuumin kirjeen, jossa hän kritikoi lempeästi ystäväänsä.³⁵ Panikkarin mukaan Abhishikthananda halusi tulkita luostarielämään liittyvät periaatteet absoluuttisina, vaikka ne näin ajautuisivatkin ristiriitaan inkarnaation periaatteen kanssa. Munkkiuden ihanne ei saisi kuitenkaan Panikkarin mielestä johtaa siihen, että kosmos menettää merkityksensä.³⁶ Abhishikthanandan paradoksi oli siinä, että hän pyrki hylkäämään maailman, mutta ei pystynyt tämän ideaalin täyttämiseen loppuun asti. Juuri tässä epäonnistumisessa on nimenomainen kohta, missä Panikkar näkee Abhishikthanandan suuruuden.

Paradoksi näkyy siinäkin, että Abhishikthananda oli kontemplatiivisiin ihanteisiinsa nähden hämmästyttävän tuottelias kirjoittaja ja aktiivinen vaikuttaja. Toinen hänen ystävänsä, anglikaanipappi Murray Rogers luonnehtikin ranskalaista munkkia seuraavin sanoin: ”Hän halusi olla ashramissa, mutta matkusti koko ajan. Hän halusi olla hiljaa Jumalan kanssa, mutta puhui koko ajan.”³⁷

Abhishikthananda koki itse, että hän lopultakin epäonnistui yrityksessään elää askeettisten ihanteidensa mukaisesti. Tätä tunnetta korosti, kun hän sai elämänsä loppuvaiheessa oppilaakseen nuoren ranskalaisen nimeltään Marc Chaduc (1944–1977), joka otti nimekseen Ajatananda. Nuorukainen oli erittäin omistautunut sannyasin kutsumukselleen, minkä vuoksi Abhishikthananda totesi kirjeessään sisarelleen:

*Kuinka toivonkaan, että minulla olisi rohkeutta samoin kuin hänellä toimia täysimäärin sen mukaisesti kuin kantamani [sahraminvärinen] vaatetus vaatisi ja kuinka häpeänkään sitä kaikkea, mikä ei ole välttämätöntä vaatetuksessani, ruuassani ja elämän mukavuuksissa. Todellisen sannyasin ei pitäisi omistaa yhtään mitään. [...] Olen saanut lopulta ilon olla herättämässä tätä lasta ja näkemässä hänen kauttaan sen ihanteen, josta puhuin niin paljon kirjoissani ja artikkeleissani, mutta jonka mukaan olen itse elänyt vain niin vähän.*³⁸

34 Stuart 1995, 217.

35 Ks. Panikkar 1982.

36 Panikkarin oma teologia päätyikin painottamaan kosmoksen ja materiaalisen todellisuuden merkitystä osana spirituaalista visiota. Ks. esim. Komulainen 2018.

37 Agulair 2016, 47.

38 Stuart 1995, 303.

Abhishiktananda kritikoi itseään ehkä kohtuuttomankin ankarasti, sillä hänen elämänsä oli hyvin yksinkertaista ja taloudellisesti erittäin niukkaa. Hän tuli toimeen lähinnä kerjäämisen ja satunnaisten kirjoituspalkkioiden varassa.

Kaikessa paradoksaalisuudessaan Abhishiktananda jätti jälkeensä merkittävän perinnön, johon edelleen kohdistuu varsin vireää mielenkiintoa. Srilankalaisen jesuiitan Aloysius Pierisin mukaan Abhishiktananda kastautui ”hindulaisuuden vesiin” ja jätti taakseen eurooppalaisen perinnön siinä mittakaavassa, ettei siitä jäänyt muuta kuin vaalea pigmentti ja ranskalainen aksentti. Näin hän

imi itseensä hindulaisen spiritualiteetin (s.o. teologian ensisijaisessa Jumala-kokemuksen merkityksessä) niin hyvin, että hänen monet lausumansa Kristus-mysteeristä (teologia toissijaisessa merkityksessä Jumala-puheena) ovat tulleet luovuttamattomiksi opasviitoiksi kirkolle sen etsiessä Kristuksen aasialaisia kasvoja.³⁹

13.3 Sanskrit-teologiaa ulkorajoilla

Edellä olen tarkastellut kahta intialaisen teologian pioneeria, Brahmabandhab Upadhyayaa ja Swami Abhishiktanandaa. Molemmat heistä omaksuivat ihanteekseen ikaikaisen *sannyasa*-instituution ja sovelsivat sitä kristillisessä missiossaan. Sannyasin kutsumustaan seuraten he menivät ulkorajoille ja visioivat ”postkolonialistisen Jumalan”.⁴⁰

Molemmat olivat katolisina teologeina aikaansa edellä. Vasta Vatikaanin II konsiili (1962–1965) luopui latinankielisen kulttuurin normatiivisuudesta ja avasi portit sellaiselle inkulturaation teologialle, jossa eri kulttuurien rikkaudet voivat olla osa kirkon elämää ja evankeliumi voidaan ilmaista näiden avulla. Abhishiktananda ehti nähdä kirkon uudistusten käynnistyvän ja hän myös hyötyi uudesta tilanteesta konkreettisesti siten, että muuttunut ilmapiiri auttoi häntä löytämään kustantajia teksteilleen.⁴¹

Toisaalta miehet olivat hyvin erilaisia, vaikka molemmat etsivät autenttista intialaista muotoa kristilliselle uskollen dialogissa *advaita vedanta* -filosofia ja *sannyasa*-instituution kanssa. Eroavaisuuden käsitteellistämisessä on

39 Pieris 1988, 55.

40 Ks. Agulair 2016, 163–164.

41 Stuart 1995, 170–171.

hyödyllistä ottaa avuksi Julius Lipnerin esittämä jaottelu kahdenlaisiin sannyaseihin: on askeettisia aktivisteja (*karmayogi*) ja askeettisia mietiskelijöitä (*jñanayogi*).⁴²

Ensin mainitut ovat maailmassa mutta eivät maailmasta. He pyrkivät vapautukseen harjoittaen Bhagavadgitan mukaisia pyyteettömiä tekoja (*niskama-karma*), jotka eivät kiinnity teon hedelmiin ja joiden motiivina on – teistisessä viitekehyksessä puhuen – yksin Jumalaan kohdistuva rakkaus. Jälkimmäiset sen sijaan vetäytyvät maailmasta ja keskittyvät Itsen perimmäisen olemuksen ymmärtämiseen. Heidän näkökulmastaan tekojen tekeminen on uskonnollisesti merkityksetöntä, joten niiden tulee jäädä minimiin, sillä uskossa ei ole kyse teoista.

Upadhyaya oli ilmeinen *karma-yogi*, aktivisti, joka halusi vapauttaa kristinuskon sen imperialistisista kytköksistä. Tämä pyrkimys johti missioon, jonka keskiössä oli antikolonialistinen vimma ja jossa kristinuskosta piirtyi paitsi intialainen myös varsin maskuliininen ja militantti kuva. Hän oli kristitty brahmana, joka toimi kynä kädessään ja jonka aseena Intian vapauttamiseksi oli totuus.⁴³

Abhishiktananda puolestaan halusi vapauttaa kristillisen uskon kreikkalaisesta mielenlaadusta, joka ei kuulunut alkuperäiseen evankeliumiin ja jonka tulee palaa pois dialogissa Intian sisään päin katsovan spiritualiteetin kanssa. Abhishiktananda oli *jñana-yogi*, joka pyrki käsitteiden ja kategorioiden tuolle puolen etsien todellista Itseä, jonka kautta kohdataan Jumalan todellisuus.

Yhteistä molemmille on, että kummankin visio johti johonkin radikaalisti uuteen kristillisen kirkon historiassa. Tässä mielessä molemmat olivat kantamansa kaavun arvoisia: kristittyinä sannyaseina he tekivät pesäeron monien hindujen kolonialistisena pitämään eurooppalaiseen kristinuskoon ja ottivat uskoon kuuluvan riskin luoden jotain uutta ja aidosti intialaista.⁴⁴ Innovatiivisuus tuotti hedelmää: nämä kristityt sannyasit osoittivat kristillisen uskon sopeutuvan Intiaan ja käyttivät kirjoituksissaan luovasti sanskritin käsitteitä kristillisen uskon ilmaisemiseen.⁴⁵

Kun arvioidaan Upadhyayan ja Abhishiktanandan perintöä nykyisestä postkolonialistisesta näkökulmasta, heidän projektinsa joutuvat joiltain osin

42 Ks. Lipner 1999, 54.

43 Lipner 1999, 53–57, 71, 250.

44 Ks. Trapnell 2006, 194–195.

45 Olen toisaalla kuvannut laaja-alaisemmin Upadhyayan ja Abhishiktanandan teologioita, joissa riittää yhä tutkittavaa. Ks. Komulainen 2004, 36–42, 55–63.

myös kriittiseen valoon. Vaikka he raivasivat tietä kristinuskon postkolonialistiselle ymmärtämiselle hyläten kristinuskon eurooppalaisen muodon, itse he jäivät kuitenkin puolitiehen pystymättä purkamaan niitä kolonialistisia rakenteita, jotka Intiaa yhä tänäänkin leimaavat. Kriitikki liittyy siihen, että molemmat kävivät vuoropuhelua ensi sijassa sanskritinkielisen hindulaisuuden kanssa – juuri sen tradition, joka sanskritisaatioksi kutsutun prosessin kautta on saavuttanut valta-aseman Intian historiassa ja muodostanut hegemonisen kulttuurin, joka näyttäytyy alimpien kastien ja kastittomien näkökulmasta eksklusiivisena ja jopa sortavana.

Sanskritinkielinen valtatraditio on viime vuosikymmeninä tullut haasteeksi kastittomien dalit-liikkeen myötä. Myös akateemisissa keskusteluissa niin sanotut ”subaltern”-näkökulmat ovat kyseenalaistaneet hallitsevat diskurssit ja valaisseet Intian historiaa sellaisena kuin se avautuu eliitin ulkopuolelta kirjoitettuna. Muutoksella on ollut syvällisiä vaikutuksia intialaisen teologian kenttään viime vuosikymmeninä, ja etenkin dalit-teologia on suhtautunut kriittisesti kristilliseen sanskrit-teologiaan, joka on leimannut intialaisen teologian varhaisvaiheita.⁴⁶

Kuten edellä jo kävi ilmi, Upadhyaya edusti itsetietoisesti sellaista hindulaisuutta, joka vastasi hänen omaa korkeaa kastiaan sisältäen perinteisen opin yhteiskunnan jakautumisesta neljään säätyyn (*caturvarnashramadharma*). Vaikka tämä olisikin henkilöhistoriallisesti ymmärrettävää, se tekee hänen perinnöstään nykynäkökulmasta arvioiden poliittisesti hyvinkin ongelmallista. Teologisesti ongelmallista on myös se, miten helposti hän oli valmis näkemään Intian hierarkkisen ja patriarkaalisen kulttuurin yhteensopivana Jeesuksen radikaalien yhteiskunnallisten opetusten kanssa.⁴⁷

Nykylukijaa oudoksuttaa myös Upadhyayan nationalismi, joka hänen omaa aikaansa vasten tarkasteltuna oli vielä ymmärrettävää ja jopa välttämättöntä – pitihän brittiläinen imperiumi tuolloin Intiassa valtaa, joten lähes kaikki uudistusmieliset intialaiset ajattelijat suhtautuivat siirtomaavaltaan noina aikoina kriittisesti. Oma aikamme on hyvin erilainen, sillä viimeisen kolmen vuosikymmenen aikana hindunationalistinen *hindutva*-politiikka on kyseenalaistanut modernin Intian uskonnonvapauden ja myös kristittyjen oikeudet.⁴⁸

46 Komulainen 2004, 67–77; Malkavaara 1999.

47 Lipner 1999, 244.

48 Hindunationalismin taustoista ks. Komulainen 2006, 53–80.

Myöhempää kehitystä vasten peilattuna erityisen ongelmallista on, ettei Upadhyayan nationalistisessa visiossa – toisin kuin esimerkiksi Mahatma Gandhilla – Intian muslimeilla, buddhalaisilla, jainalaisilla eikä edes kristittyillä ollut juuri mitään roolia. Lipner selittää tämän sillä, että ”hänet nähtiin brahmana-käännynnäisenä vieraaseen vähemmistöuskontoon, jota kasvavassa määrin pidettiin vihamielisenä Intian kansallisille intresseille, mutta kuitenkin hän paloi halusta näyttää, ettei hän ole petturi vaan patrioottina enemmän hindu kuin tavanomaiset hindut”.⁴⁹

Abhishiktananda oli sen sijaan munkki, joka pysyi politiikasta sivussa, eikä hän ranskalaisen taustansa takia ollut osallinen kastiin liittyvistä jännitteistä omakohtaisesti. Silti hänenkin ymmärryksensä hindulaisuudesta voidaan todeta saaneen varsin elitistisiä sävyjä.⁵⁰ Hän vahvisti omalla tavallaan myyttiä henkisestä Intiasta, joka on historiallisesti ongelmallinen ja yksipuolinen.⁵¹ Toisaalta taustalla oli henkilökohtainen Intian kutsu. Siitä syntyi visio kristinuskon irrottamiseksi kreikkalaisista ajatuskuluista ja ennen kaikkea kokemuksen (*anubhava*) asettaminen teologian keskeiseksi kategoriaksi.⁵²

Abhishiktanandan perintö näyttäisi olevan jopa yllättävänkin ajanmukaista siitä näkökulmasta, että aasialaiset uskonnot ovat keskeinen osa länsimaiden uutta uskonnollista maastoa, joka korostaa omakohtaista kokemusta. Yksi keskeinen komponentti tässä uskonnollisuudessa on buddhalaisuuden ohella – Philip Goldbergin sanoin – ”vedanta-yoga”.⁵³ Tämä termi viittaa siihen, että useimmilla lännessä toimivilla hinduguruilla on ollut filosofisena perustanaan advaita vedanta, johon liittyy useimmiten käytännön harjoituksina jooga jossain muodossaan.

Vaikka Abhishiktananda ei liene itse harjoittanut joogaa, siten kuin se nykyään yleisesti ymmärretään⁵⁴, hän uppoutui advaita vedantaan: siksi hänen teologiset reflektionsa kaikessa uskaliaisuudessaan ja riskirajoille menemisessään antavat ainutlaatuisen väläyksen kristinuskon kohtaamiseen vaikutusvaltaisen hindulaisen filosofian kanssa. Hänen pohdintansa voivat näin inspiroida etsimään teologisia ilmauksia oman aikamme uushenkisyyden kontekstissa.

49 Lipner 1999, 250.

50 Barnes 2002, 155.

51 Ks. Komulainen 2006, 81–101.

52 Boyd 1974, 77–78.

53 Ks. Goldberg 2010, 4.

54 Ks. Stuart 1995, 225.

Benediktiini-swamin ohella uusia ilmaisia kristinuskolle etsimään inspiroi myös hindulaiskatolinen patriootti. Molempien pysyvä merkitys on siinä, että he osoittivat kristinuskon voivan juurtua intialaiseen maaperään, mikä saattaa tuottaa radikaalisti uusia muotoja. Vaikka heidän sanskrit-traditioon keskittyvät missiologiset eksperimenttinsä eivät kaikin puolin vastaa nykyistä ymmärrystä Intian sisäisestä moninaisuudesta ja sen poliittisista jännitteistä, pioneerihenkisyydessään he antoivat globaalille Kristuksen kirkolle esimerkin siitä, miten ”Taivasten valtakunta on kuin sinapinsiemen [...], pienin kaikista siemenistä, mutta kun sen taimi kasvaa täyteen mittaansa, se on puutarhan kasveista suurin (Matt. 13:31–32)”.

Lähteet ja kirjallisuus

Abhishiktananda, Swami

1974 *Guru and Disciple*. Transl. by Heather Sandeman. London: SPCK.

1997 *The Secret of Arunachala. A Christian Hermit on Shiva's Holy Mountain*. Delhi: ISPCK.

Agulair, Mario I.

2016 *Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers. Christian–Hindu Monastic Dialogue in India 1950–1993*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley.

Barnes, Michael S.J.

2002 *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyd, Robin

1974 *India and the Latin Captivity of the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldberg, Philip

2010 *American Veda: From Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation How Indian Spirituality Changed the West*. Foreword by Huston Smith. New York: Random House.

Hackbarth-Johnson, Christian

2016 *Tiefenbegegnun(en). Einblick in die Biographie von Henri Le Saux. – Unterwegs zur Quelle des Seins. Die Relevanz des Lebens und Denkens von Henri Le Saux/Abhishiktananda für die hindu-christliche Begegnung*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. 9–29.

Hartsuiker, Dolf

2014 Sadhus. Holy Men of India. London: Thames & Hudson.

Ilaiah, Kancha

1996 Why I am not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy. Calcutta: Samya Books.

Komulainen, Jyri

2004 Kristillistä teologiaa hindulaisella maaperällä. – Teologian ilmansuuntia: Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus. 21–79.

2006 Guru Jeesus. Tutkielmia hindulaisuudesta ja kristinuskosta. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 251. Helsinki: STKS.

2018 Raimon Panikkarin teologia idän ja lännen välillä. – Jotta maailma uskoisi. Ekumenia lähetystehtävän edistäjänä. Veli-Matti Kärkkäisen 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Leevi Launonen & Anna Lehtinen. [Helsinki]: Aikamedia. 229–252.

Lipner, Julius

1999 Brahmandhab Upadhyay. The Life and Thought of a Revolutionary. New Delhi: Oxford University Press.

Lipner, Julius & Gispért-Sauch, George S.J.

1991 The Writings of Brahmandhab Upadhyay. Volume I. Bangalore: United Theological College.

Malkavaara, Mikko

1999 Intialainen dalit-teologia. Vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua. Sarja A Nro 73. Tampere: Kirkon Tutkimuskeskus.

Michaels, Axel

1998 Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München: C.H.Beck.

Osborne, Arthur

2015 (1959) The Mind of Ramana Maharishi. Mumbai: Jaico.

Panikkar, Raimundo

1982 Letter to Abhishiktananda. On Eastern-Western Monasticism. – Studies in Formative Spirituality 3/3, 427–451.

Phan, Peter C.

2017 *The Joy of Religious Pluralism. A Personal Journey.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Pieris, Aloysius, S.J.

1988 *An Asian Theology of Liberation.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Samartha, Stanley J.

1974 *The Hindu Response to the Unbound Christ.* Inter-religious Dialogue Series No. 6. Madras: CLS.

Stuart, James

1995 *Swami Abhishiktananda. His Life Told Through his Letters.* Foreword by Donald Nicholl. Delhi: ISPCK.

Thomas, M.M.

1976 *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance.* Indian Theological Library No. 4. Madras: CLS.

Trapnell, Judson B.

2006 *Monastic Interreligious Dialogue in India: Henri Le Saux, OSB (Abhishiktananda) and Bede Griffiths, OSB Cam. – Catholics in Interreligious Dialogue: Monasticism, Theology and Spirituality.* Ed. by Anthony O'Mahony & Peter Bowe, OSB. Herefordshire: Gracewing. 193–216.

Varma, Pavan K.

2018 *Adi Shankaracarya. Hinduism's Greatest Thinker.* Chennai: Tranquebar Press.